

Title	＜翻訳＞ウマイ : 民族学資料から見た古代テュルクの神
Author(s)	П о т а п о в , Л. П. ; 大澤, 孝
Citation	大阪外国語大学論集. 24 p.99-p.117
Issue Date	2001-03-30
oaire:version	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/79847
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

ウマイー民族学資料から見た古代テュルクの神

Л. П. Потапов

訳及び補記：大 澤 孝

УМАЙ – БОЖЕСТВО ДРЕВНИХ ТЮРКОВ В СВЕТЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ДАННЫХ

Л. П. Потапов

ソビエトの歴史学は西暦6～8世紀の古代テュルク史に対して変わらぬ関心を示している。この時期はシベリア、カザフスタン、内陸アジア、沿ヴォルガ地方、北コーカサスなどのテュルク語系諸民族の歴史にとって極めて重要である。

これへの関心の高さについては、本問題の研究には東洋学（歴史学及び文献学）のほかに、考古学、人類学や民族学が積極的に参加しているという事実からも窺われる⁽¹⁾。

本論文は、民族学資料によって古代テュルクの宗教信仰を研究する試みであるとともに、ソビエト連邦の現代テュルク語系諸民族の民族起源にとってこれらの資料の持つ史的研究上の意義を補足的に確認する試論でもある。

古代テュルクの宗教観念は驚くべき不動性を持っていて、その点に我々はまた注目しなければならない⁽²⁾。

古代テュルクの最高神はテングリ神、即ちそれへの崇拜の起源が匈奴時代にまで遡る「天」と見なされる。古代テュルクはテングリに特別の祈願を行っていた。最近までアルタイ族、トヴァ族、カチン族、ベルティル族や他の民族、そしてサヤン＝アルタイ山地の諸民族といったシャーマニスト達は、全く同じ言葉を保持しつつ、「天」を最高神と見なしていた。まだ今世紀初めにも、それらのうちのある民族は「天」に特別の祈願をしていた⁽³⁾。

古代テュルクが Yer-Sub、即ち土地と水の神を崇拜していたという事実も少なからず知られている。この神への崇拜はシャーマニストたるアルタイ族やトゥヴァ族間で研究され、記録されている⁽⁴⁾。それらは同時に、カチン族、サガイ族、ショール族において、また何世紀間もイスラームを奉じていた現代キルギズ族の間でも（Жер-Суй⁽⁵⁾）として知られている。特に古代テュルクに固有の聖山崇拜はアルタイ族、トゥヴァ族、ハカス族やショール族などに広範に伝播している。トゥヴァ族では一連の聖山は、古代テュルクのルーン文字銘文での記載⁽⁶⁾と同様に、今まで《Ыдык》（ハカス族では《Ызык》）－《聖なる》の意と呼ばれている。私は古代と現今のアルタイ族やトゥヴァ族が行なう、言及された神や他の神への崇拜についての、またはそのことによって（その後で獣皮を特殊な竿に吊らすことと関連する）家畜を犠牲に捧げることについての、より広範な比較資料を本論文中に引用することはでき

ない。私はただ、こうした類似は非常に広範な地域における宗教観念の広まりを反映するものであることを示す若干の事例を引用するにとどめたい。特に古代テュルク族の埋葬儀礼はシャーマニストたるトゥヴァ族、アルタイ族やハカス族でのそれとの比較という点で注目される。この問題は最近の専門研究で詳細に研究されているので、私はただそれについては専攻研究に依拠しつつ、部分的に触れるにとどめたい⁽⁷⁾。

周知の如く、古代テュルク族は石堆墓に死者を埋葬し、様々な副葬品を納める一方では、遺体と共にその乗馬も埋葬した。この習慣はサヤン＝アルタイでは碑文史料のみならず、古代テュルクの埋葬地からの重要な考古学資料によっても記録されている。トゥヴァ族やハカス族、アルタイ族も最近まで、これと同じ方法で、その死者を葬っており、しかも同様に、死者と共に馬や日常生活に関わる用具一式の物を埋葬するが、その大部分は古代テュルクの埋葬地から出土する一連の家財道具一式と非常に似ているのである。

少なからず驚かされる点は、埋葬儀式の個々の要素には共通した用語が保たれていることである。例えば、古代テュルク族は死に際して、挽歌や宗教儀式に関する傷身行為（毛髪を引き抜いたり、顔面に切り傷を入れたりする事など）と共に、宗教儀式としての哀泣を保持している。キョル＝テギン碑文では次のように、古代テュルクの宗教儀式としての哀悼が《сыгыт》と《jyr》⁽⁸⁾といった用語で呼ばれている⁽⁸⁾。この用語は、やはり死に際して宗教儀式としての哀泣を知っているアルタイのテレウト族にも全く同じ意味で残っている。テレウト族における宗教儀式としての哀泣は、《сыгы》⁽⁹⁾と呼ばれ、哀泣する人を《сыгытчы》と呼ぶ。現代の民俗学者によって、追悼のための特殊なテキストが筆録されているが、これ自身、テレウト族のフォークロアのなかの特別なジャンルを示している。それと並んで、テレウト族にはさらに、「共同の哀泣」を意味する《ыг》（他方、トゥヴァ族では《ыгла》）という用語があり、共同で行うことが宗教的な哀泣には特徴的である。

その上、さらには日常的な俗信や信仰の類に関連する驚くべき類似例も見られる。古代文献では東突厥第一可汗国の沙鉢略（イシュバラ）可汗は狩猟の際に、天幕が焼けた時に、彼はこのことを悪い前兆ととして非常に落胆したということが記されている⁽¹⁰⁾。現在のアルタイ族やトゥヴァ族で、私はまさにこれと同様に、もし狩猟の時に天幕や仮の天幕が焼けたら、これは不幸の前兆とみなす民間信仰を見つけた。このため、狩人は狩りを躊躇なく取りやめて、彼らが狩りをしている山やその土地の主人に対して、同情心を起こさせる犠牲の儀式を行ない、それから帰宅した。

これらすべてのことは、突厥とサヤン＝アルタイの現代テュルク語系諸民族における類似的な資料は、多くの場合、補足資料として利用できるということを納得させるものである。この方法は、古代テュルク族の宗教信仰に関する貧弱で断片的な文書資料を理解したり、特徴を描写するための有望なひとつの方法である。かつて、バルトリド（В. В. Бартольд）は未解読の古代テュルク・ルーン碑文の歴史的意味を明らかにしつつ、碑文に記されている宗教上の崇拝や習俗に関する情報について、次のように記した：即ち、「日常の暮らしの中で、恐らく、これらの習俗は最高神への呼びかけ以上に大きな意味を持っていたに違いないが、我々の碑文の対象にはならなかったのである。シャーマンについては全然、一度も取り上げられ

てはいない... 民衆が呼びかける靈魂の名前も言及されてはおらず、ただ唯一の例外はウマイ女神（子供の保護者の靈魂）である」⁽¹¹⁾。

バルトリドはウマイ女神を、オルホン・ルーン銘文に記載が見られる唯一のものと見なした点においては、全く正しくない。

ウマイという用語が古代テュルク・ルーン碑銘テキスト（キョル・テギン碑文）の初版で、ラドロフ（В.В. Радлов）によって「女神－保護者」⁽¹²⁾と翻訳されたことから想起される研究テーマに直接、向き合ってみよう。添付された語彙集で、ラドロフはこの用語を「女神」と説明した上に、ショール族における、靈魂－子供の守護神であり、死者の魂を案内する靈魂⁽¹³⁾の名前として、この語の意味を引用した。これと同じラドロフの版本でも再度、ウマイの用語を、この語が男子名として出ている一連のイェニセイ碑文から引用していた⁽¹⁴⁾。古代テュルク碑文の第二版において、ラドロフは（トニユクク碑文の）ウマイの用語を、単に「神の名前」として解釈しているにすぎない⁽¹⁵⁾。結局のところ、この碑文の最新版で、彼は「ウマイ」の語が述べられている碑銘に従って、それを「女神」や「男子名」と翻訳しているにすぎない⁽¹⁶⁾。

今、私は神という意味でウマイを記している碑文テキストを引用してみよう。キョル・テギン碑文での該当行は、メリオランスキー（П. М. Мелиоранский）の転写と翻訳によれば次のように述べられている。「Umay-täg ögäm qatun qutına inim kül-tägin är boldi」これは「ウマイのような、その陛下である私の母－カトゥンのために（つまりお祝いに）、我が弟ユル・テギンは成人男子と呼ばれるようになった。」⁽¹⁷⁾この翻訳に、メリオランスキーは以下の様な註を付している。「私は翻訳で、“qut, 幸福”の語を称号と見なしたが... 文法的には“我が母の幸福のために”などとも翻訳することは可能である。“ウマイ”は、現在までアルタイのシャーマニストが崇拝する神として知られている [ラドロフとヴェルビツキー（В. Вербицкий）の辞書を参照せよ]」⁽¹⁸⁾。

ここから、メリオランスキーは古代テュルクのウマイ神とアルタイのシャーマニストによる同じ名前の女神への崇拝とを比較するという考えを提起するに至った。彼は別の箇所でも、この考えをもっとはっきりと述べていて、そこで彼はウマイの名で、「現在まで、アルタイのショール族で知られている女神；現在、ウマイは子供の保護者と考えられている」⁽¹⁹⁾として出ていることを指摘している。ここでの「現在」という語は、メリオランスキーが恐らくは、古代テュルク族ではこの女神は、単に子供だけの保護者ではなかったらうという考えに基づいていた故の表現であり極めて適切である。この彼の考えが確かにその通りであるということは、トニユクク碑文に含まれている他のテキストからも明らかである。そこではテュルク族の成功したある遠征の記載に関連して、「天、ウマイ（女神）、神聖な祖国（土地－水）、ここでそれらが我々に勝利をもたらしたと、考えるべきである」⁽²⁰⁾と述べられている。それ故に、遠征の参加者に対する神の保護者として、テングリや土地－水の神と共にウマイが加えられている、従ってウマイも大人の人間の保護者としてでているのである。

メリオランスキーによる、古代テュルク碑文のウマイとシャーマニストであるアルタイ族における同名の神とを比較するという考えはディレンコワ（Н. М. Дыренкова）によって応用

された。彼の小論文では、メリオランスキーが指摘した、特に子供の保護者としてのウマイ女神崇拜が、サヤン-アルタイのシャーマニストである一連の現代のテュルク語系諸民族や中央アジアのイスラム系諸民族（キルギズ族、ウズベク族）の間においてさえ残されていることを示すことに成功している⁽²¹⁾。遺憾ながら、この女性研究者はこの問題については甚だ簡略に触れただけで、しかも歴史的視点からや、彼女の論文では十分に尽くされていない民族学的資料によってその起源を探るという視点からは、ウマイ信仰を分析していない。それ故、私はまず第一に、その多くが、1927～1952年の期間でのサヤン-アルタイ諸民族に関するフィールド調査を通して、多くの人々によって蒐集された現存する民族学資料について述べることに留意した。少なくとも、北アルタイ族—もしくはそれらは当時、「黒タタール」と呼ばれていたのであるが—におけるウマイの霊や神の存在については、既に宣教師のヴェルビツキー（В. Вербицкий）により知られており、彼はウマイについて最も一般的で、短い資料を自身の著名な辞典中の「ウマイ」という語に、「Умай енезі, Умай ічезі — 善良な靈魂—幼児の保護者；死の天使，死者を保護する靈魂」として説明している⁽²²⁾。

カチン族とサガイ族におけるウマイ崇拜は、1892年に（アパカン河左岸の）アリコブ村（улус）で、火霊に対するシャーマンの呼びかけを記録したカタノフ（Н. Ф. Катанов）により既に記録されている。その中から私は以下の断片を引用してみることとしよう。「あなたに、我が母ウマイに⁽²³⁾、私は食べ物を与えよう、あなたは一杯召し上がってください... あなたの子供（つまり人々）の縄⁽²⁴⁾が、強くありますように！そして年上や年下の（男子の）兄弟が増えますように！（あなたの子供の）揺りかごの縄が丈夫でありますように！そして年上や年下の（女子の）姉妹が増えますように！」⁽²⁵⁾。私は引用された記載の中の2つの場面に注目したい。第一に、「母なるウマイ」なる語は、家の竈の神と同様に⁽²⁶⁾、昔からテュルク族をも含む多くの人々が崇拜してきた火に対するシャーマンの呼びかけの中で使用されている点である。第二に、シャーマンは母なるウマイに、大人と子供の、一般的な人間の増加と生命を保護してくれるようお願いしているという点である。

私が主に1946年にハカスのアスキス地区で、（アパカン河左岸沿いで）サガイ族、ショール族やベルティル族の間で蒐集したフィールド資料は、ここでのウマイ（Умай）崇拜（他の発音ではЫмай）は、なおもとても記憶に新しかったので、それ自身が堅持されている古い世代の代表者達の間で私がそれをうまく研究することができたことを指し示すものである⁽²⁷⁾。

ここで私は、幼児が生まれてから、歩き始めて、自由に話し始めることができる（約三歳）までの幼児の靈魂は、Умай/Ымайという語で呼ばれていることを知った。しかしその時期から、Кутが人間を永久に見捨てることでその死に至る時まで、その靈魂はもう<Кут>と呼ばれるようになる。ここでは、ウマイは絶えず、幼児が揺りかごで過ごす年齢にある間は、幼児と一緒にいると考えられており、皮製か布製の小さな袋に入れて縫い込まれた上で、乳幼児の揺りかごの細紐に吊された幼児のへその緒も、またУмайという用語で呼ばれる。もし幼児が眠っているときに話したり、笑ったりしたならば、これは幼児がこの時にウマイと話をしているからだと説明される。もし幼児が眠っているときに泣いたりすれば、ウマイがこの時にしばらく彼のもとを立ち去ったと考えられた。幼児が発病したときには、やはりウマイ

が幼児を見捨てたことで病気が呼び起こされたのであり、これをとり戻すようにシャーマンにお願いがなされた。もし幼児が、彼のウマイが既にクトに変わった年齢で病気になれば、病気の原因は（大人の人間と同様に）幼児からクトが離れてしまったからであると考えられた。シャーマンは交霊の際に、ウマイ（もしくはクト）が一時的に彼のもとを立ち去ったのか、もしくは或るシャーマンが、子供が＜留まらなかった＞、つまり早い年齢で死んだ別の家族のために、それを盗んだのかどうかを知った。病気の幼児の周囲に、シャーマンは白樺の若木を突き立てて、そこに病気にかかった幼児の遠ざかったウマイ（またはクト）を追いつめようとして、そこに乳を振りかけた。その一方で、その後、シャーマンは彼の手太鼓を抱きかかえて、病人に（手太鼓で殴打して）打ちならした。しばらくの後、幼児は快癒するに違いないと考えられていた。しかし、もしシャーマンが、ウマイは別のシャーマンによって盗まれたことを証明したときには、彼は略奪者を追跡する旅に出かけて、ウマイを奪い取ろうと努めた。もしこれが成功したならば、敗れたシャーマンは死んだ。他方、勝者のシャーマンがウマイを呼び戻した幼児は快癒した。もしこの作戦がうまくいかなかったときには、幼児は死んだ。

私は、＜Умай（もしくはЫмай） тутарга＞（Ымайの略取）と呼ばれる特殊なシャーマンの呪術についての資料を収集することに成功した。（シャーマンは）この呪術について話すことは、古くからの道徳的慣習から見て罪に当たると考えていたので、極めて控えめに、渋々話した。ただ、特別のシャーマンが子供のいない女の依頼で彼女のもとへ駆けつけた、そして彼はこの呪術は自身の命にとって危険であると考えていたので、私のインフォーマントが強調して言うように、多くの報酬と引き換えに極めて渋々承知したのである。

呪術の目的は、最終的には死が避けられない運命にある某かの命のある幼児のウマイを盗むことにあった。この目的のため、アパカンのシャーマンは非常に頻繁にトゥヴァに＜赴いた＞。この呪術は先だつての幼児の死から1年後に、夜更けに秘かに行われた。このような呪術を得ようとする女はあらかじめ、シャーマンの助言によって、死んだ彼女の子供の中で、最近（亡くなった）幼児を故郷の河に捨てた。これはこの揺りかごに住んでいて、子供を殺したカラーウマイも揺りかごと共に、河に沿って視界からなくすようにするためであった。シャーマンはこの女に幼児に似せたばらから作られた人形—*нала куду начах*、つまり＜小さい幼児の子供のクト＞—を抱かせた。女の人形も同じく、誰もそれを見ることができないように秘かに作られた。呪術に際して、女はあたかも小さい幼児であるかのように、胸元で人形を両手で抱いた。シャーマンは手太鼓を持っではいるけれども静かに儀式を行ない、用心深く自らの長い道のりを歩き回った。もし彼がある幼児から離れているウマイを奪取する事に成功しなければ、この時、彼は女に人形に乳か、アラク酒を飲ませつつ、旅行からの＜帰路に＞それによって女に打ち浴びせるその手太鼓で人形にウマイを呼び寄せたり、手太鼓を打ちならすことで略奪されたウマイを人形へ打ち込もうとした。この時、シャーマンは盗まれた幼児の性別を知らせ、その誕生に向けては、護符：男子用には矢のついた小さな弓、他方女子用にはキイロダカラの貝殻を作らせ、それと共に新たに誕生したウマイを保護するためにこうした護符を揺りかごに吊すように命じた⁽²⁸⁾。

そのウマイがシャーマンに盗まれた幼児はやがてはまた死んだ、そしてこの時に彼の体は黒くなるが、これはウマイが略取されたことが理由で死んだことを証するものとなった。

人形-*пала куду начах* -を、呪術の後で、女は他人の眼から守り、それが見つからないように隠した。私はこれに関する自分の質問に対して、私の見解によれば、様々な氏・部族集団間に存在するこの習俗上での差異を反映する幾つかの異なった回答を得た。あるインフォーマントは私に、人形を、通常は幼児の入った揺りかごが置かれている場所の近くにある天幕の土間に吊り下げていると言った⁽²⁹⁾。別のインフォーマントは、人形を、筏に乗せられて、河の流れに沿って放たれた幼児の木棺へく案内しつつ、あの世に (*ýzýt chir*, つまり死者の靈魂のいる土地に) 送ったと断言した⁽³⁰⁾。

これに関連して子供が相次いで死んだマリヤ (Мария Т.) の話を引用することは適切であろう⁽³¹⁾。彼女のもとでは三人の幼児が亡くなったときに、彼女はシャーマンの *Ымай тутарга* の呪術に頼ろうと決めた。四番目の子供を妊娠していると感じたので、マリヤはこの時に有名で、当時 ウスティ・ラルス (Усть-Ларс) に住んでいたカルガ村 (сенок) 出身のシャーマンであるチュマイ・ブルナコワ (Чымай Бурнакова) のもとへ出かけて、彼女に呪術を行うように嘆願した。女シャーマンは、彼女にはこうした略取行為が既に52回にも上っていること、そのためやがて死ぬであろうことから、彼女はこれを最後に行うと言った。女シャーマンはこの場合、それに関して先に説明したようには人形 (*пала куду начах*) を作らないように求め、その一方では女シャーマンが言ったように、マリヤ の家に住み着いている *Кара Умай* のシンボル像を-幼児を死亡させる悪霊-を作るように求めた。女シャーマンはその像を同じく人形の形に、しかし最も質の悪くて汚いぼろで縫うように命じた、そして誰もこの人形を見ないように隠した。それから子供用の (白樺製の) 矢付きの弓の形をした護符が作られ、矢には *чилан мас* (文字通り、意地悪な幼児の小さな頭)、即ち、先端が房状の絹糸に通されたキイロダカラの貝殻とガラス玉が結びつけられた。シャーマンの指示によって、呪術の前にマリヤは *Кара Умай* の人形を木造小屋の敷居に隠す一方、きれいなぼろでくるまれた護符を主梁に吊るした。

呪術の際に、マリヤは木造小屋の中央部に座っており、女シャーマンの方は幼児の *Ымай* をカチン族の地に盗みにく出かけた⁽³²⁾。それに先んじて、女シャーマンは自分が大変な労力を割いて、マリヤの家を捨てるように仕向けた、そして自分と一緒にカチン族の地に連れ去った *Кара Умай* との戦いに多くの精力を費やしたかのようであった。女シャーマンは三人の子供がいた家族から一人の幼児の *Ымай* を盗み出した。

女シャーマンは幼児の盗まれた *Ымай* を連れてきた。そしてそれをタンバリンでマリヤの中にくたたき込んだ。 (マリヤはこの時、乳を飲み、*Ымай* をも飲み込んだ。) 女シャーマンはマリヤに右肩に黒子のある女兒が生まれて、生き続けるであろうと言った。マリヤの言葉によれば、女シャーマンの予言は的中したという。この後、マリヤは首尾よくさらに二人の子供を出産し、子供は全員元気なまま成長した。この時、マリヤは、彼女の年長の娘が彼女のためにウマイが盗み出された場所に決して姿を現してはならないという女シャーマンの言いつけをきちんと守った。

ハカスの資料はウマイ、特に<Умай иче> (母なるウマイ) と呼ばれるウマイに関しては、子供の守護者を象徴するシャーマンのパントーンの一般的な人物に関係するものとして、多様な表現を示している。このウマイには象徴的な表現—矢付きの人形の形をした護符が作られた。より後にはウマイは小児の魂として登場する。ついには、Кара Умай は幼児に害だけを与える悪霊として登場する。

ここで、ウマイについてこれほど様々な表現が同時に存在することはどのように説明されるのだろうか？私と思うには、それはこの地域に特徴的な住民の氏一部族的、または種族的な構成における混合の結果である公算が高い。いずれかの種族集団に固有なウマイに関する表現は、以下で説明するように、いろいろなものの中でも、サヤン—アルタイ諸民族を比較する視点によるウマイに関する表現の検討を通じて、しかと浮き彫りされるこれらの表現の発達をもある程度反映した多様性をもつという点で際だっている。

ショール族の資料に目を向けてみよう。ハカス領に居住し、部族と関係して混合しているショール族には二つのウマイ表現がある。人類学・民族学博物館 (МЭ) のコレクションから判断すると、Кара Умай (またはКарай-Май) を象徴した表現は板木に張り付けられた粘土製の人間 (高さ15-17cm) の形か、小さな木製の揺りかごに敷かれたばろ製の人形の形に作られていた⁽³³⁾。こうした表現の記録の一つには、<幼児の病気のための呪術の際か、または出産の際に幼児が亡くなった家族のもとで作られる>ことが述べられている⁽³⁴⁾。<母ウマイ> (Май-иче) の表現はまた別ものである。それは、ここにウマイがいる証拠として、ウサギの皮の一片と共に、幼児が生まれた天幕の壁に打ち付けられた白樺の一片に固定された矢付きの木製弓からなっている⁽³⁵⁾。

コンドム河流域のショール族でも、子供がいつも幼年で死ぬという家族では、これはКара Умай の企んだ仕業で、それとの戦いのためにシャーマンが招かれると考えられていた。しかし長引いた出産を、幼児がこの世に生まれ出るのを阻む悪霊の айза が母親の胎内に侵入したことで説明することは難しい。この時にシャーマンは<母なるウマイ>を呼び寄せた。そしてそれに幼児を保護してくれるようお願いしつつ、他方では悪霊の айза に幼児を解放してくれるように説得し、それに麦芽ビール (абырток) を振る舞った。また流産の恐れがある場合にもシャーマンにお願いがなされた。その時、シャーマンはУмай-ээзи に (女主人のウマイに) 幼児を保護し、守ってくれるように、そして悪霊の айза が母親の胎内から彼女を盗まないように儀式を行なった⁽³⁶⁾。

このようにして、(1927年に) 私が現地で確認したように、コンドム河流域のショール族は子供とその命を保護する守護者として、<母なるウマイ>を崇拝していた。一方、乳幼児の年頃の子供の病気や死はКара Умай に関係あるものとされており、Кара Умай を айза に、即ち、一般的な悪霊の範疇に結びつけていた。たぶん、このために、ヴェルビツキイの辞書では<ウマイ>の語のところでは、<死の天使>の意味としてもでているのであろう⁽³⁷⁾。

私はショール族 (とチェリカン族) の住居で、揺りかごで育てる子供のいる家族における保護者たる<母なるウマイ>の表現を見に何回も訪れた。当初、(シャーマンの招きによって) 揺りかごの中にあった彼らの子供は、子供がやや成長すると揺りかごを取り去り、もう

それを使わなくなった。この像には、(水で溶かされた) 燕麦粉の粥や像のところで一夜置かれていたシベリア松のくるみの粉末を振りかけつつ、<ご馳走が振る舞われた>。この像は人類学・民族学博物館 (МАЭ) のコレクション中にもある。ムラッセ河沿岸で住んでいるショール族では、<母ウマイ> (Май-иче) に捧げた像には若干の変種が見られる。これは人類学・民族学博物館 (МАЭ) のコレクションに示された諸例から十分に認めることができる。

このような表現の一例目は、幼児の揺りかごの壁にしっかり取り付けられた矢付きの小さな木製弓である⁽³⁸⁾。同じく少年のための二例目の表現は、白いウサギ皮で張り巡らされた小さな白樺細工の揺りかごの形をしているもので、しかもこの揺りかごには木製矢が突き通されている。女の子のために予定されていた母なるウマイの表現で、白樺細工の揺りかごには小さな紡錘棒が突き通されている。この表現は子供の揺りかごの壁に取り付けられており、時々、バターで風味のつけられた大麦の燕麦粉の粥が<ご馳走として振る舞われた>⁽³⁹⁾。母なるウマイ表現の三例目は、子供の揺りかごに置かれた単なる木製の矢である⁽⁴⁰⁾。

私がショール族で蒐集したフィールド資料は幼児年齢の幼児の霊も、ウマイと呼ばれるということを示している。しかし彼らは白樺皮に包み、自分の住まいの下に埋めた生まれた小児のへその緒もこれと同じ語で呼んでいる。

私はクマンディン族のところで、ウマイが子供の出産と共に、母の胎内にも生まれて、誕生後には子供の年齢の時に、さらにはその子の全生涯を通じて、小児を保護するということに関する記録に出くわした。これと並んで、Умай-энэ (母なるウマイ) への信仰が、シャーマンが祈祷を行う天に住む神に対するのと同様に見られた。例えば、難産の際には、シャーマンはウマイを次のような方法で呼び寄せた。

Ак аҗастан, кайн, тўш

Умай-энэ, куш-энэ!

Тўп эдекти ачык сал!

Чолы была чолонзын.⁽⁴¹⁾

輝く天から、若者が(鳥のように)降りてきた。

母なるウマイは(あたかも)鳥の母(のように)!

(産婦の)裾は開かれたままに!

彼(幼児)に、自らの道より出させよ。

ウマイに関する先の記録はテレウト族のものとも酷似している。他方、クマンディン族はその中には、婚姻関係を通じてテレウト族と混合していた。

クマンディン族の母なるウマイへの取り扱いのなかでは、ウマイは、[サトラエル (Ф.А. Сатлаев) の報告書によれば], *Киндигин кескен бий*, 「へその緒を切断しつつ」, *Кирбигин чуйрен бий*, 「(幼児の) まつげを清めつつ」, というように呼ばれるということから、ウマイは直接的に出産を守る神として現れている。クマンディン族では、テレウト族におけると同

様に⁽⁴²⁾、Умай-энэ は時にПай-энэ (テレウト族ではПай-ана) と呼ばれていた。テレウト族でのПай-анаは通常、Ульгенаの娘を含む、人間に行為を示す善霊を意味していた⁽⁴³⁾。

私はテレウト族についての資料については、カルノフスキ (Л. Э. Карунобский) とディレンコフ (Ч. П. Дыренков) が発表しているので述べるに及ばず、ただテレウト族がМай-энэ (つまり母なるウマイ) を巻き毛で銀髪の若くて美しい女 (時に処女) であり、虹を経て天から降りてきて、金の弓の助けを得て子供を保護する形で認識しているということを述べるにとどめておこう。特に矢付きの弓がつり下げられた揺りかごに嬰兒を最初に入れる前には、シャーマンだけでなく、女達もまたウマイに祈願を行った、そして常にОт-эне (母なる火) 一家の竈の保護者に続いて、ウマイの名前を呼んだ。人類学・民族学博物館 (МАЭ) のコレクション中には一連の護符や礼拝⁽⁴⁵⁾ に関する表現がある。テレウト族の幾つかの集団ではМай-анаと呼ぶが⁽⁴⁶⁾、このことはテレウト族とクマンディン族でのМай-энэ とПай-энэ の用語が同じものであることを認識させるものである。

現代トゥヴァ族でのウマイ礼拝について、私は資料不足のため何も論じられない。人類学・民族学博物館 (МАЭ) とレニングラードの国立民族学博物館のコレクション中には<эмгелъжин>と呼ばれる大量の<子供を保護する像>が保存されている。本質的にこれらすべては母のように彫られたか、もしくは人形のように縫い合わされた人型の像からできている。この表現の一つとしてウマイの主な属性である矢付きの弓は含まれていない⁽⁴⁷⁾。記録の一つにこうしたエレン (эрен) (偶像) が述べられていることからすれば、この表現はやはり人形の形に作られた (ベルティリ族、サガイ族、ショール族やカチン族における) Кара Умай の表現を思い起こさせるものである⁽⁴⁸⁾。旅行記や私のフィールド資料には<эмгелъжин>というオンゴンが登場する⁽⁴⁹⁾。<саганатэ>の名称のもと、ミヌシンスク博物館のコレクションについてヤコブレフ (Ч. Яковлев) が記述するソヨト (トゥヴァ) 族に属する陳列品がただ1点存在する。私はそれを、小弓と小矢が子供の保護者の表現に含まれていることを根拠に、カチン族のМай (Умай) と比較した⁽⁵⁰⁾。しかし、私はそれがトゥヴァからアパカンに移住したトゥヴァ族の一部であることが判明しているベルティリ族のものだと考えているので、過去において、トゥヴァ族間でウマイ崇拝が生じたこともあり得ぬことではない。

私は今のところ中央アジアのムスリムのチュルク語系諸民族、つまりキルギズ族やウズベク族の間のウマイ崇拝については引用するにとどめたい。キルギズ族でのフィールド資料はアブラムゾン (С. М. Абрамзон) が蒐集した⁽⁵¹⁾。彼は中央アジアのキルギズ族間でのこの崇拝のかなり明瞭な証拠を見いだすことに成功した。<Умай-энэ とアブラムゾンは記しているが一子供の人生の如何なる場合において、子供を守ってくれるように祈願しつつ、幼児の誕生時に話しかけられる>。それはまた子供が病気の時にも呼び寄せられた。子供をどこかへ送り出す時には、大人や老婆は彼と別れを告げつつ、<Умай-энеге тапшырдым> (母なるウマイにお願いをした) と言った⁽⁵²⁾。黒子のある幼児は幸福であると見なされた。というのも、これは<ウマイの痕跡>だからである。毎夜、ウマイは小さな子供の顔を洗うなどと信じられていた⁽⁵³⁾。トロイツカヤ (А. Л. Троицкая) は定住ウズベク族の間にさえ、かつてのウマイ崇拝が存した明白な証拠を見つけた。つまりウズベク族の産婆のお祓い自身の中でその名

前が言及されていたのである⁽⁵⁴⁾。

ウズベク族の民族信仰についての研究に際して、1930年にホレズムで行われた民族学的フィールド調査において、私はалабастыとсары-энэの二人の女性の霊と偶然にも出会うことになった。私のインフォーマントはこの時、алабастыがジンの範疇に、他方のсары-энэ（黄色い母）がペリシテ（перист）に属していることを話した。Сары-энэは自分の亜麻色の髪（彼女はсары-энэなので）を解いて、それで産婆を覆いながら、分娩の際に産婆を助けた。Алабастыの方は反対に、女が産婆のもとを訪れようとするならば、彼女を毎晩待ち伏せして、出産を邪魔しようとした。出産が近くになると女は、女の誰かと共に邸内を歩き回った。他方、別の女はこの時、алабастыがここに忍び込んだり、潜んだりしないように、そのベッドに座っていた。もしこのалабастыが入ることに成功したら、幼児の出産の時に、彼女はまず自分の胸を嬰兒に押しつけた、あるいは幼児はやがて死ぬか、意識をなくしたりした。私はホレズムのウズベク族のсары-энэを彼らがイスラム化する以前に存在したУмай-энэが変形したものと推測できていると考えている。

一連の民族学資料は古代テュルク時代にウマイ神が広範囲に広まっていたことを示している。そうでなければ、サヤン-アルタイや中央アジアの一連の現代テュルク語系諸民族における礼拝が確固として存続していて、しかも時には同じものに逢着する類似の特徴を持つということを説明することは困難である。この諸民族にはその数世紀に亘る地域的・文化的分離とかなり以前に形成され、強固なものとなった宗教的差異があるにも関わらず、ウマイの古い名称も、明らかに共通する変形を被りつつ、またそれと関係する民族的な宗教概念として残っているのである⁽⁵⁵⁾。このことに関して私は、古代テュルク族の中で広範な多数の遊牧民の間にこの信仰が広く広まっていたことの証拠と考える。

現代のテュルク語系諸民族間でウマイに関する崇拜様式とその表現が広く伝播し、かつ大部分が一致している点は、古代テュルク族のカガン国の成員である彼らの遙かなる祖先達の歴史的活動が共通していたことにより、また当時形成され、その痕跡がなおも消失していない民族文化的、民族系譜的な関係によってのみ説明することができる。それ故、某かの現代のテュルク語系民族におけるウマイ信仰を、内陸アジアや中央アジアにおいて古代テュルク族が支配期に関係するその民族史の歴史史料の一つとして検討することは十分に理に叶っている。これらの史料は、もしこれがさらに考古学や人類学、さらには文献記載などの関連資料と一致するならば、さらに確実なものとなる。

恐らくウマイ崇拜は遊牧民の間でルーン碑銘により年代づけられる時代より遙か昔に成立した極めて古い信仰であろう。これについては火の信仰、つまり同じくシベリアや中央アジアの現代のテュルク語系諸民族の多数に（ただテュルク語系のものに留まらずに）よく残っていて、＜母なる火＞という名前を持つ女神の形で擬人化されて示されている最古の原始的信仰の一つと密接な関連があるとも言われている⁽⁵⁶⁾。ハカス族においてシャーマンが火を呼びつつ、ウマイに祈願するのは偶然のことではない⁽⁵⁷⁾。それと同じことは、テレウト族においてもいえる。最初に幼児を揺りかごに入れる前に、女の中の最年長の者が揺りかごを杜松で燻べた、そしてその上に＜Май-энэ＞と呼ばれる矢付きの弓の表現を吊しながら、以下の言葉を読み上げた：

1. 30人の母なる火よ,
2. 40人の母なる火よ,
3. 湿ったものすべてを乾燥させつつ,
4. 凍ったものすべてを溶かしつつ,
5. 降りてきて, 取り囲め, そして父となれ!
6. 降りてきて, 覆え, そして母となれ!
7. 汚れを湖水で清めつつ,
8. きれいな木片で臍の緒を切り取りつつ,
9. 湖で酒を飲みつつ,
10. スルン (Сурун) 山で遊びつつ,
11. 櫛形の頭をした母なるウマイ,
12. 40人の処女の間に入ります, 母なるウマイ ⁽⁵⁸⁾

婚約の際に、テレウト族は同時に〈母なる火〉と〈母なるウマイ〉に〈ご馳走した〉⁽⁵⁹⁾。

キルギズ族における火の信仰は、バヤリエワ (Т. Баялиева) の論述によれば、〈時にはごく普通にウマイ信仰と結びついている〉⁽⁶⁰⁾。クマンディン族の表現によれば、Умай-энэは〈母なる火〉と同様に、水を〈忌んだ〉。ウマイー女保護者は河岸には近づかなかった、その一方で、суг-ээзи (水の〈主人〉) は彼女を自分の側に引っ張らないように若干の間隔を置いて、待機していた。もしそうなった後では、人間が発病したり、死んだりすることがあり得たからである⁽⁶¹⁾。この信仰が歴史的にも古いことに関しては、女性らしい外見をした二人の人物が取り上げられることがある。ソビエトの民族学者や歴史学者は女性の外観をした太古の神話学的な人物の起源の方が、男性のそれに比べてより古いことを証明しており、このことを母権制に基づいた古代の氏族支配と結びつけている。古代テュルク族のこの時期の遺風は、やはり幾つかの伝説的な系譜や血族などとも言われる制度の中に記録されている。類似の遺物は南シベリアや中央アジアの一連の現代の諸民族においても研究されている⁽⁶²⁾。

私はまた、ウマイとクトとの民族表現の間の密接な相互関係にも注目してみたい。サヤーンアルタイのテュルク語系諸民族の〈クト〉という用語は民族誌文献で靈魂と名付けられる概念を示している。アルタイ族においてはヴェルビツキー (В. Вербицкий) によれば、クトは生命力、精神の存在、豊穡や幸福を意味する靈魂を意味する。もし人間が狼狽したり、驚いたときには、〈кут чыкты〉とか〈кут чыгыт〉、つまり「クトが出た」、とか「クトが跳びだした」と言う。もし大地が成長させることを止めたなら、〈йер кудун парды (大地のクトは去った)〉などと言う⁽⁶³⁾。テレウト族でкутは、これは外部から (天の諸靈から) 人間の内部に入り、人間に生命の源を与え、それと共に成長する胎児であり、また生命力の支えとなっている源である。子供のいない夫婦については、〈куды йок кижиси (クトを持っていない人)〉と言われる⁽⁶⁴⁾。ハカス族でкутは生命力のある人の靈魂である。もしクトがその人を見放せば、その人は病に罹り始める一方で、クトが全く戻ってこなければ、その人は死ぬ⁽⁶⁵⁾。トゥヴァ族でкутは精力を与える靈魂であり、ヤクート族でクトは靈魂の一つである。〈クト〉

の用語はアルタイ族におけると同様に、現代のキルギズ族にも、人間や家畜の胎児の意味で残っている。民族的な表現によれば、クトは煙突を伝って上から落ちた。キルギズ族は、最年長の女の家族に残されている鉛製か錫製の偶像をもこの用語で呼んでいた⁽⁶⁶⁾。

民族誌的な意味で、現代まで生き長らえてきたクトに関する民族学的表現は以上のようなものである。それらをより詳細に研究した場合、クト、これは、単に人間だけでなく、家畜、獣や植物に固有の生命の本源なのである。クトを授けるのは、決まったように女の外観で示される土地や山やタイガなどの〈主人〉(эззи)が人間の姿で擬人化され、崇拜される地元の自然なのである⁽⁶⁷⁾。それ故、例えば、南部アルタイ族はアルタイ山がクトを授けると考えている。クトに向かって、彼らはまず最初に子供にクトを授けてくれるように自らの祈りのなかでお願いする⁽⁶⁸⁾。ショール族、チェリカン族、クマンディン族、トゥバル族では、サヤン-アルタイの他の諸民族(ハカス族、トゥヴァ族)におけると同様に、この特徴は氏族の聖山信仰に現われている⁽⁶⁹⁾。アパカン河左岸流域に住んでいるコブイ族のショール族は最近まで、(三年に一度)、自分たちが崇拜している氏族の山で、以前何世紀にも亘り、彼らにとって歴史的に最も近い祖先が住んでいたムラッス河の上流部に位置するКара-Тар山に対して共同祭祀を行っていた。コブイ族はテョー河溪谷に集まった。Кара-Тарの〈主人〉への道は長くて困難で、たくさんの山々や河を通っていたので、彼らのところでは、一度に二人のシャーマンが交代で儀式を行っていた。祈願の目的は子供、家畜、獣や収穫(пала, мал, анг, тамак)にクトが授かるようにお願いすることにあった。このような氏族の聖山崇拜はここに住んでいる他の部族もまた行っていた⁽⁷⁰⁾。

北部アルタイ族では氏族の聖山崇拜は常に氏族の領内で見られる。この信仰は土地所有に関する用地における氏族的所有の反映である。たぶんこれは極めて自然なものであろう。少なくとも最近の四世紀の間に、北部アルタイ族では、固有の国家組織はなかった。彼らは小さな族外婚的な氏族に分かれ、テレウト族、イエニセイ・キルギズ族や北部・中部モンゴリアの個々のモンゴル人領主などの当地の封建的な部族に服従させられていて、彼らに税を支払っていた。17世紀の初めの10年から、この氏族はロシア国家のメンバーになった。そして行政関係上、クズネツキー群に含まれる小規模に独立した租税単位として分割された。個々の村(сенок)は慣習的な権利に基づいて、自分の所有権があると見なした自分たちの狩猟やその他の用地用として、北部アルタイやクズネツク・アラタウの大山脈のタイガ地帯のある地域を占めた。村(сенок)は互いに孤立していた。彼らの個々人は、そこに氏族の安寧を求める自分らを保護する靈魂である氏族の山の〈主人〉を崇拜していた。氏族の代表者は氏族の山との関係においては、氏族の山から是認されるという点でのみシャーマンであり、その印として、彼は山から現在のシャーマンの主な属性である自分の手太鼓を得ていた。

引用された民族学的資料は同じく土地の靈魂を崇拜した古代テュルク族にも見られるクトへの信仰を解明するものである。彼らにあっては、やはり可汗の本営のそばでも生活し、神に祈祷をするシャーマンがいた。文献史料からは、その可汗の中心と本営がゴビの南側に位置した突厥第一可汗国においては、中国語で〈魂、国の保護者〉もしくは同じく〈土地神〉を意味する「勃登凝梨」(Бодын-Инли)の山(または山脈)がこうした神であった⁽⁷¹⁾。

東突厥第二可汗国ではウテュケン (Ötükän) がこうした神であった。セレンガ河中流域からイエニセイ河上流まで広がった、そして現代のトゥヴァの北東地区の一つを含むハンガイや一部のサヤン山脈の山岳タイガ地帯の多くはこの名で呼ばれている⁽⁷²⁾。ここオルホン河には、この国家の政治的中心と可汗の住居があった。普通、*ÿbiu* (＜森、タイガ＞) という語と、ただ一度は*ÿep* (＜土地＞) と結合して述べられているウテュケン (Ötükän) は、古代テュルク碑文では神聖なる祖国として、この国の保護者の神として賞賛されている⁽⁷³⁾。女神と考えられていたウテュケン (Ötükän) はクトー＜神聖な幸福＞を、その権威は神からの恩寵おんちようと見なされていた可汗に授けた。これは、ある宗教テキストに出ていて、それに既に何人かの研究者が注目したウテュケンのクト (*il Ötükän quiï*) であった⁽⁷⁵⁾。しかしここでも私にはウテュケンの土地神から可汗によってクトが得られるという考えは、土地関係における実際の特徴、つまり、可汗はテュルク国家の土地の所有者であり、管理者であるということを反映しているように思われる。

古代テュルク族の中央集権な遊牧国家の衰退と共に、テュルク族に共通の神を伴う彼らの＜ナショナリズム的な＞もしくは部族的宗教も衰退に向かった。テュルク族共通の可汗の消滅と共に、その領域から古代テュルク族が追放されたウテュケンによって授けられた彼らのクトへの信仰も途絶したのである。氏族一部族的集団の大部分は、彼らが遊牧民や国家、様々な新旧の軍事的－政治的な遊牧連合や国家に組み入れられ、新たな民族的複合体に達した内陸アジアや中央アジアや隣接地区の広大な領域下で細分化されて、分散した。しかし彼らは遊牧的な経済・習俗の条件下で形成された自分らの古代テュルク族の民族宗教的表現を広めた。ウマイは、それへの祈禱が最高神に関するものとして今日まで所々で保存されているけれども、小さな子供の保護者として至る所に残っていた。

＜күт＞の概念は胎児、子供、動物や植物の生命の源という意味で、また人間の靈魂の一つという意味で、シャーマニスト達の間に残っていた。

国家の保護者としてのウテュケンへの崇拜は、ウイグル族－この土地の政治的所有者は既に、テュルク可汗国の形成以前に、テュルク族に対して勝利を収めた後、ここに自分の支配権を復興させていた－の間にも残っていた。ガベン (A. Gabain) は、特に天然の城塞はこの土地に彼らの最高権力者に儀礼的な性格を付与すると考えたので、この信仰の出現を、それに対して彼女が天然の城塞と名付けた土地の特殊な状況によって説明している。9世紀中頃にウテュケンを失って、ウイグル族が西方へ移住した後、また同じく彼らが別の宗教を採用した後、母なる神ウテュケンの権威は姿を消した。しかしそれに関する記載はマニ教文書のテキストに残された⁽⁷⁶⁾。

このように、ウマイとクトとの緊密な関係は(クトは特別な信仰対象ではなかったものの)、テュルク族の民族宗教の表現において、十分はっきりと出ている。人間との関係で、二つの用語は年齢次第では同意味で出ている。ウマイとクトの関係は同じく子供だけでなく、成人の生命を保護する、＜保護者である天使＞に似たウマイの表現に見られる⁽⁷⁷⁾。

テュルク系諸民族におけるウマイ崇拜の基礎には、明らかに、幼児の出産と母親に起源があることとの明白な関係が横たわっている。これは、*yмай* の語がさらに＜母の腹、胎盤、臍

の緒>を意味していることによる⁽⁷⁸⁾。しかしもし *yмай* の語が単に人間の生命の源の名に関連していても、*күт* はもっと広い意味で取り扱われており、家の家畜、獣、植物にも及んでおり、(シャーマニストの間では) 人間の靈魂の一つともなっている。

テュルク系遊牧民の高度に発達した国家の状態で、この用語はさらに遊牧貴族の間でもっと広い意味を獲得した。古代テュルク・ルーン碑文やウイグル文書では、クトはただ生命力や靈魂だけでなく、幸福、神の恩恵、国王クラスの貴人の称号を意味していたことを想起しよう⁽⁷⁹⁾。バシュミルやウイグルの最高指導者の称号である *idug qut* には、<神聖な幸福>(харизме) に関しては、それをあたかも称号の保持者が所有していたかのような考えが反映されていた⁽⁸¹⁾。私は、この考えはクトに関する民族表現を基礎として、特に遊牧貴族の中の最高の貴族制社会において生まれ、発達し、そして彼らによってそれが、自分らの権威を強化するために遊牧民の大衆にも喧伝されていったと考えている。

最後に強調しておかなければならないのは、民族宗教の表現について検討された民族学資料は歴史資料としても重要であるという点である。それは中央アジアの古代テュルク国家の歴史活動において、アルタイ系民族の遙かなる祖先が関与していたことの重要な証拠である。先述した諸民族の祖先は起源的に差異があるにもかかわらず、また言葉については、しかしながらテュルク語という共通の枠内において⁽⁸²⁾、先に特徴が述べられた宗教民族の表現は、たとえ若干の多様性があるにも関わらず、それらの起源面で共通するという明白な特徴を持っている。それ故、先に引用された民族学的資料はこれら民族の民族史や、民族系譜や、民族文化の関係を研究するための価値ある史料の一つと見なす必要がある。

ウマイ信仰に関しては、土地神に対してそれが独立していることは、具体的な資料の考察を通して全く明白である⁽⁸³⁾。オルホン碑文によれば、この崇拝は、天の信仰のように、古代テュルク族の社会的上層部における独特の崇拝となっていた⁽⁸⁴⁾。しかしこの範囲においても、天とウマイ女神の崇拝と称揚は、権威の強化のためには、やはりテュルク語系遊牧民の民族表現に支えられていた。このため、先の崇拝は、一般の遊牧民への影響力を及ぼすために、遊牧貴族によって、より親しみ易い形に修正が加えられたのである。

註の部

- (1) 例えば、以下を参照せよ。С. Г. Кляшторный, В. А. Ромодин, Изучение истории тюркских народов в АН СССР, *Тюркологический сборник 1970*, М., 1970; Л. П. Потапов, *Этнографическое изучение тюркских народностей в СССР за советский период*, 前掲書。
- (2) Л. П. Потапов, *Очерки по истории Шории*, Л., 1936, стр. 150-151; 同著者, *Очерки по истории алтайцев*, М.-Л., 1953, стр. 86 及び以下を参照; 同著者, *Применение историко-географического метода к изучению памятников древнетюркской культуры*, М., 1956 (第5回国際人類学・民族学学会のソビエト代表団の報告), 同著者; *Этнический состав и происхождение алтайцев*, Л., 1969, 等。
- (3) С. Д. Майнагашев, *Жертвоприношение Небу у бельтиров*, Сб. МАЭ, т. III, Пг., 1916. 私は同じくベルティリ族とカチン族における天への特別な祈祷を記録することもできた(この資料はまだ未公表である)。

- (4) А. В. Анохин, Материалы по шаманству у алтайцев, Сб. МАЭ, т. IV, Л., 1924; Л. П. Потапов, *Очерки народного быта тувинцев*, М., 1969.
- (5) Т. Баяриева, Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Автореф. канд. дисс., Л., 1969, стр. 11.
- (6) Л. П. Потапов, Культ гор на Алтае, СЭ, 1946, №2; 同著者, Очерки народного быта тувинцев, стр. 60, 62, 66, 358 и др. ショール族とサガイ族において私は<水の主人>への特別な祈禱を記録した。
- (7) В. П. Дьяконова, Погревальный обряд тувинцев как исторический источник. Автореф. канд. дисс., Л., 1970, стр. 14-15.
- (8) W. Radloff, *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*. Neue Folge, St. -Pbg., 1897, стр. 131; П. М. Мелиоранский, Памятник в честь Кюль-Тегина, ЗВОРАО, 1899, т. XII, вып. II-III, стр. 64.
- (9) 以下を参照せよ。А. В. Анохин, Душа и ее свойства по предствлению телеутов, Сб. МАЭ, т. VIII, Л., 1929, стр. 265. 同じく以下を参照せよ。В. Вербицкий, *Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка*, Казань, 1884, стр. 317.
- (10) Liu Mau- tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost- Tüken (T'u -küe)*, Bd I, Wiesbaden, 1958, s. 54.
- (11) W. Barthold, Die historische Bedeutung der alttürkischen Inschriften. これは以下の書の付記である。W. Radloff, *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*, Neue Folge, St.-Pbg., 1897, str. 10.
- (12) W. Radloff, *Die alttürkischen Inschriften I*, St.-Pbg., 1894, стр. 18-19.
- (13) W. Radloff, *Die alttürkischen Inschriften II* St.-Pbg., 1894, стр. 104.
- (14) W. Radloff, *Die alttürkischen Inschriften*, St.-Pbg., 1895, стр. 332, 359, 437.
- (15) W. Radloff, *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*, Neue Folge, St.-Pbg., 1899, стр. 71, 72, 92.
- (16) 同上書, стр. 167.
- (17) П. М. Мелиоранский, Памятник в честь Кюль-Тегина, стр. 71. この翻訳はС. Е. Малов, *Памятник и древнетюркской письменности*, М. -Л., 1951, стр. 40 にも採用されている。
- (18) П. М. Мелиоранский, Памятник в честь Кюль-Тегина, стр. 17. ラドロフは<кут>の語を<сча-стье> (幸福) と訳した (<私の母の幸福において>等)。以下を参照せよ。W. Radloff, *Die alttürkischen inschriften der Mongolei*, Neue Folge, стр. 138. П. М. Мелиоранский はウマイの記述のある先の字句に対して次のように<シャーマンの神>と註している。バルトリドが言及しているように (*Die historische Bedeutung der alttürkischen Inschriften*, стр. 20), テキストにある<кут>の語はここでは称号と見なす必要があるという言葉は十分に説得力がある [以下を参照せよ。В. В. Бартольд, П. М. Мелиоранский, *Древне-тюркские памятники в Кошо-Цайдаме*, СПб., 1897 (СТОЭ, IV), стр. 24].
- (19) Об орхонских и енисейских надгробных памятниках, ЖМНП, 1898, ч. CCCXVII, VI, стр. 266.
- (20) 以下の書に従い引用した。S. E. Малов, *Памятники Древнетюркской письменности*, стр. 68. 以下を参照せよ。W. Radloff, *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*, Zweit Folge, стр. 71, 72. 同じく以下も参照せよ。P. Aalto, Materialien zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei, *Journal de la Société Finno-ougrienne*, Helsinki, 1958, vol. 60.
- (21) Н. П. Дыренкова, Умай в культе турецких племен, *Культура и письменность Востока*, кн. III, Баку, 1928, стр. 134-139.
- (22) *Словарь алтайского и аладатского наречий тюркского языка*, стр. 402.
- (23) 原本ではЫмай ицамとある。以下を参照。ラドロフにより出版された*Образцы народной литературы тюркских племен*, ч. IX. Н. Ф. Катановにより蒐集・補訳された*Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов*. Тексты, СПб., 1907, стр. 578.
- (24) その助けで, 揺りかごがぶら下がった縄の格好をしている。
- (25) *Образцы народной литературы тюркских племен*, IX. 翻訳, СПб., 1907, стр. 564.
- (26) 以下を参照せよ。Н. П. Дыренкова, Культ огня у алтайцев и телеут, Сб. МАЭ, т. VI, Л., 1927.

- (27) ウマイに関する情報はほとんどタグ・カルガ村^{ツェス}出身の80歳のЕгора Бастаева, サイン村^{ツェス}出身の72歳のТрофима Тыгдымаева, タグ・カルガ村^{ツェс}出身の78歳のСатака Бурнакова, コプイ村^{ツес}出身の78歳のКобона Боргоякоба, ペルティル村^{ツес}出身のМартына Ултургашева, ソル村^{ツес}出身のЕгора Кольчикова, サイン村^{ツес}出身の91歳のКадыга Албачаковаや他のインフォーマントらから得た。彼らの年齢は私がアパカン河流域でフィールド調査を開始した1946年当時のままで記している。
- (28) ソ連科学アカデミーの人類学・民族学博物館のコレクションにはЫмайが矢付きの小さな弓の形や、貝殻が縫いつけられた赤い羅紗の形で保管されている。コレクションの2164-13a6 はショール族, サガイ族, ペルティル族が混合して居住している(タシュトゥブ河溪谷の)ジラン村^{ツес}で得られたものである。
- (29) Сатан Бурнаков が蒐集した。
- (30) コボナの言葉によれば、昔、子供を(子供が幼年期に死んだ家族のところで)以下のように埋葬したという。通常、(白樺の皮にくるんで)樹木に葬った、1年後、彼の靈魂(сүрнү)をあの世に送り出した。このためにぼろ製の人形が作られた、それは小さな棺に入れられた、小さな棺は筏に置かれて、川に沿って放たれた。この送別会をシャーマンが行った。
- (31) 1946年にマリヤ(Мария Т.)は59歳だった(彼女はトム・サガイ村^{ツес}出身だった)。
- (32) Марияは女シャーマンがコテン・プルス河のウイバト地区に出かけたといった。
- (33) Колл. МАЭ (人類学・民族学博物館), No. 3645-27. 28, 29.
- (34) Колл. МАЭ, No. 3645-27.
- (35) Колл. МАЭ, No. 3645-27.
- (36) 流産した子供(артыгган бала)は必ず、幼年期に死んだ子供のように、白樺の皮に包まれて、タイガの木の枯枝に葬られた。
- (37) Велепитскиによれば、「死の天使」は成人の靈魂を奪い去り、алдачыと呼ばれていた。С.Е.Маловはこの用語には、古代テュルク・ルーン文字碑文とウイグル文書にも見られる古代の動詞の(形動詞の)形態が残されていると考えた。同氏の“Несколько замечаний по статье А.В.Анохина, Душа и ее свойства по представлению телеутов”, Сб. МАЭ, т. VIII, стр. 332.
- (38) Колл. МАЭ, No. 3645-22.
- (39) Колл. МАЭ, No. 3645-25.
- (40) Колл. МАЭ, No. 3645-24.
- (41) Ф.А.Сатлаевによって次のように記録されている。私が修正した翻訳の形で引用されている。
＜Умай＞は何人かのクマンディン人によって＜Убай＞と発音された。
- (42) 以下を参照せよ。Н.П.Дыренкова, Умай в кыльте турецких племен.
- (43) А.В.Анохин, Душа и ее свойства по представлению телеутов.
- (44) Л.Э.Каруновская, Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком, Сб. МАЭ, т. VI, Л., 1927; Н.П.Дыренкова, Умай в кыльте турецких племен. 以下も同じく参照せよ。А.Ефимова, Телеутская свдьба, сб. Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР, вып. I, Л., 1926 (Умай-энеをお願いするテキストはстр. 230-231にある)。
- (45) Колл. МАЭ, No. 2242-14; 3974-35, 194, 196; 3728-102.
- (46) Колл. МАЭ, No. 3974-194ав.
- (47) Колл. МАЭ, No. 1340-1, 10, 11, 13, 16; 国立民族学博物館コレクション No. 650-54-57.
- (48) 記録には次のように述べられている。＜オンゴンが作られる前に、子供に病氣や死をもたらす靈魂を表現した子供のオンゴン＞、子供と共に新しい不幸を予防するために天幕内に吊される。毎朝、それには、ご馳走と同意味のアラック酒が振りかけられる(Колл. МАЭ, No. 1340-1)。
- (49) このオンゴンの呼び名の基礎には、トゥヴァ族が話すように、эмиг(乳房, 胸)という語がある。
- (50) Этнографический обзор чашления долины Южного Енисея, Минусинск, 1900, стр. 101.
- (51) С.М.Абрамзон, Рождение и детство киргизского ребенка, Сб. МАЭ, т. XII, М.-Л., 1949.
- (52) 同上書. стр. 82.
- (53) 同上書。南キルギズ族ではАбрамзон(С.М.Абрамзон)が述べているように、Май-энеと呼ば

れている。

- (54) А.Л. Троицкая, Первые сорок дней ребенка (чилля) среди оседлого населения Ташкентского и Чимкентского уездов, сб. < 'iqd al-cūmān 「真珠のネックレス」の意一大澤記. В.В. Бартоль ду туркистанские друзья, ученики и почитатели >, Ташкент, 1927, стр. 354.
- (55) ウイグル文書史料ではもはやウマイは神としては見られない。そこではウマイは胎盤、子供の居場所または母の腹の意味で言及されている。以下を参照せよ。Türkische Turfan-Texte, VII, фрагмент 27, стк. 16; *Suvarnaprabhāsa (Das Goldglanz-Sūtra). Aus dem Uigurischen ins Deutsche übers. mit Einleitung von Dr. W. Radloff. Nach dem Tode des Übersetzers mit Einleitung von S. Malov hrsg.*, Leningrad, 1930, стр. 550. それは人間の名前としても出ている。以下を参照せよ。W. Radloff, *Uigurische Sprachdenkmäler. Materialien nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malov hrsg.*, Leningrad, 1928 (法律文書断片 No.5 と С.Е. Малов 作成の語彙)。また以下をも参照せよ。C. Brockelmann, *Mitteltürkischer Wortschatz nach Mahmud al-Kašgaris Divan Lugat at-türk*, I, Budapest-Leipzig, 1928.
- (56) Н.П. Дыренкова, Культ огня у алтайцев и телеут.
- (57) ハカス族では乳児と共に他人の家にやって来る女は、火—この家の竈—に向かって尊敬の言葉と子供を保護してほしいとの祈願をしなければならなかった。もしそうしなければ、彼らの俗信によれば、授乳する母親から乳が出なくなると言うことである。
- (58) Л.Э. Каруновская, Из алтайских верований, связанных с ребенком, стр. 27.
- (59) А.Ефимова, Телеутская свадьба, стр. 227, 230-231.
- (60) Т.Баялиева, Доисламские верования и их пережитки у киргизов, стр. 12.
- (61) 親切に私に教示してくれたサトラエブ (Ф.А. Сатлаев) の記載による。
- (62) Л.П. Потапов, *Очерки по истории Шории*; А.Н. Вернштам, *Социально-экономический строй орхон-енисейских тюрок VI-VIII вв.*, М.-Л., 1946, стр. 99, 105, 163; С.А. Абрамзон, Рождением детства киргизского ребенка, стр. 85; Н.П. Дыренкова, Пережитки материнского рода у алтайских тюрок, СЭ, 1947, No. 1; 同著者, Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрок, сб. *Памяти В.Г. Богораза*, М.-Л., 1937.
- (63) В.Вербицкий, *Алтайцы*, Томск, 1970, стр. 103; 同著者, *Словарь алтайского и аладагского наречий*, стр. 154.
- (64) А.В. Анохин, Душа и ее свойства по представлению телеутов, стр. 253-254.
- (65) С.Майнагашев, Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края, ЖС, 1916, XXIV, вып. III, стр. 278.
- (66) Т.Баялиева, Доисламские верования и их пережитки у киргизов, стр. 12.
- (67) Л.П. Потапов, Охотничьи обряды и поверья у алтайских тюрок, *Культура и письменность Востока*, кн. V, Баку, 1929.
- (68) А.В. Анохин, Материллы по шаманству у Алтайцев, стр. 92.
- (69) Л.П. Потапов, Культ гор на Алтае, СЭ, 1946, No.2.
- (70) これについて詳しくは以下を参照せよ。Л.П. Потапов, Этнический состав сагайцев, СЭ, 1947, No.3.
- (71) Н.Я. Бичурин (Иакинф), Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. I, М.-Л., 1950, стр. 231. ペリオ (P. Pelliot) の論文には、この名称は Po-teung-ning-li の形で引用されている (Neuf notes sur des questions d'Asie Centrale, *T'ung Pao*, vol. XXVI, 1929, p. 215). この山々は Liu Mau-tsai (劉茂才) によっても同じように呼ばれている (*Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte des Ost-Türken*, Bd I, s. 10).
- (72) < Ötükän > の呼び名は、トゥヴァ族ではその岸から Беш-Хем (Би-Хем) 河の右岸の支流) の源流である Би-Хем (大イェニセイ河) の上流域の山脈に対して残っている。現代の地図でそれは Кхуху-тайга (もしくは Хаку-тайга) と呼ばれている。これについては以下の私の著作を参照せよ。< Новые данные о древнетюркском "Ötükän" >, СЭ, 1957, No. 1.
- (73) 以下を参照せよ。Памятники в честь Кюль-тегина и Тонюкука в кн.: С.Е. Малов, *Памятники*

- древнетюркской письменности*, стр. 34, 66.
- (74) P. Pelliot, Neuf note sur questions d'Asie Centrale, p. 219.
- (75) 同じく、ガベンはこの表現を<母親のような靈魂>と翻訳している (*Alttürkische Grammatik*, Leipzig, 1950, s. 324). 同じく以下も参照せよ。A. von. Gabain, *Steppe und Stadt im Leben der ältesten Türken, Der Islam*, Berlin, 1949, Bd. 29, H. 1-2, s. 35.
- (76) A. von. Gabain, *Steppe und Stadt im Leben der ältesten Türken*, s. 36, 48.
- (77) サトラエブ (Ф.А. Сатлаев) の報告によれば、クマンディン族では、人間のウマイはкүдүгчы、即ち家畜を守る牧人に比定される。
- (78) ウマイという語はモンゴル族においては<母の胎内><子宮>の意味で知られている (Я.Шмидт, *Монголо — русский словарь*, стр. 51; А. В. Бурдуков, *Русско-монгольский словарь-разговорник*, Л., 1935, стр. 301). 私はこの事実を、モンゴル族の間に若干の古代テュルク的民族要素が吸収された結果と考える説や、両種族の基本語彙が共通していた時代にウマイの起源があると見なす説には与さない。
- (79) П.М. Мелиоранский, *Памятник в честь Кюль-Тегина*, стр. 71, 117; С.Е. Малов, *Памятники древнетюркской письменности*, стр. 35, 80; 同著者, *Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии*, М.-Л., 1959, стр. 20, 37, 43, 49, 50, 52; W. Radloff, *Suvarnaprabhāsa (Das Goldglanz-Sūtra)*, стр. 615.
- (80) С.Е. Малов, *Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии*, стр. 20; F.K. Müller, *Uigurica*, I, APAW, 1908, s. 57.
- (81) P. Pritsak, *Stammesnamen und Titulaturen der altaischen Völker, Ural-Altaschen Jahrbücher*, Wiesbaden, 1952, Bd. XXIV, H. 1-2, s. 51.; A. v. Gabain, *Das Uigurische Königreich von Chotscho (850-1250)*, Berlin, 1961, s. 21, 23.
- (82) これには例えば、умайの語の異形 (убай, ымай, май) が挙げられる。
- (83) 以下を参照せよ。E. Lot-Falck, A propos d'Ätügän, déesse mongole de la terre, *Revue de l'Histoire des religions*, 1956, t. CXLIX, No.2, pp. 192-193.
- (84) J.P. Roux, La religion des Turck de l'Orkhon des VII^e et VIII^e siècles, 同上書, t. CLXI, No. 1-2; 同著者, Tängri, Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques, 同上書, t. CXLIX, No. 1-2, t. CL, No. 1-2.

[訳者 (大澤) による補記]

本論文はТюркологический сборник 1972, Москва, 1973, стр. 265-286 に所収されている。著者レオニド・パヴロヴィチ・ポタポフ (Леонид Павлович Потапов) は西暦1905年、南シベリアのバルナウル生まれ。1946年にレニングラード大学で歴史学の博士号を取得後、1951年に同大学教授に就任。また1943年以降、ソ連科学アカデミー民族学研究所研究員も兼任した。同氏はロシア共和国のアルタイ、ハカス、トゥヴァや西北モンゴリア等の南シベリア方面に住むテュルク系遊牧民に関する歴史・民族学的研究で著名な研究者である。同氏は同地方の諸民族について、フィールド調査を実施し、当該地方の種族構成や民俗、民間信仰を含む歴史や宗教、口承文芸等の調査研究で多くの業績を残した。その代表的な著作の一つにはトゥヴァ地方を実地調査した際の報告書 *Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции*. I, М.-Л., 1960があり、また本論文の註 (1), (2), (6) での著作からもその成果の一端を知ることができる。なお同氏の人と学問については、(Лед. М. Таксами и др.) *Шаманизм и ранние религиозные Представления ; К 90 - летию Доктора исторических наук, профессора Л. П. Потапова*, Санкт-Петербурл, МАЕ, 1995が便利である。

本論文は発表以来既に28年もの歳月が経っているにもかかわらず、南シベリア及びモンゴルや中央アジアのテュルク・モンゴル系諸民族の間で子供を保護する女神として広く分布しているウマイ崇拝に関する現状を子細に描写・考察しているという点で、またこうした各地の名称の異同及び意義面での差異にも注意を払いつつ、古代テュルク・ルーン文字碑文に至るその起源と系譜を明らかにしようとした点で、多くの研究者から常に参照さるべき基本文献となっている。この論文の発表以降も、各種の研究者によって各地のウマイ信仰の実例や諸表現についての報告がなされているとはいえ、その全体像を知るという面では訳者の管見の限りでは、本論文にまさるものは少ないと言ってよいと思われる。

但し、あえて言わせていただければ本論文の著者の意欲的な考察とは別に、古代テュルク碑文中のウマイを考察する際に、本著者の方法論、即ち名称の類似のみから地域や時代の異なる事物を同一に論じる方法にはやはり問題があろう。管見では、ウマイに関する古代テュルク時代の史料については極めて僅少かつ断片的で、その復元作業すら困難である。今後はこの論文により提起されたウマイ女神をめぐる諸問題について、古代テュルク史研究の方面からの関連資料の掘り起こしの作業と共に、従来の諸説への検証と考察が必要となることは言わずもがなであろう。

なお古代テュルク族のウマイについて触れた優れた研究としては、С. Г. Кляшторный, Мифологические сюжеты в древнетюркских, *Тюркологический сборник* 1977, Москва, 1982, стр. 117- 138 ; Кызласов, Изображение Тенгри и Умай на Сулекской писанице, *Этнографическое обозрение*, 1998, No.4, стр. 39- 53を挙げることができる。既に前者については護雅夫氏の簡にして要を得た紹介批評がある(S=G=クリャシュトルヌイ「古代テュルクに見られる神話体系の主題」(護雅夫)『古代テュルク民族史研究 II』東京, 山川出版社, 1992, pp.624-640)。また後者については訳者による紹介と批評(大澤 孝「ハカス共和国スレク岩絵の三角冠帽画像についての一解釈— I. L. キズラソフ説の紹介とその検討を中心に—」『中東イスラム・アフリカのイスラム文化の諸相と言語研究』大阪外国語大学, 2001, pp. 231-258)も参照していただければ幸いである。

(2000.12.20受理)